G. 2624

1936

PIERO MARTINETTI

OPU 02624

UN CRISTIANESIMO DUALISTA

Estratto dalla « *Rivista di Filosofia* » - Anno XXVII - N. 1
Gennaio - Marzo 1936

ISTITUTO DI SCIENZE POLITICHE DELL'UNIVERSITA' DI TORINO
10124
Via S. Ottavio 20
Segreteria
Tel. 87.49.11
Biblioteca e sale riservate
Tel. 87.06.33
Tel. 87.08.43

MILANO
VIA CIRO MENOTTI, 20
1936

V6114585
1288139

PIERO MARTINETTI

Un cristianesimo dualista [1]

I.

1. - Le duemila settecento e settantasette pagine, che W. Monod, pastore riformato e professore alla Facoltà di Teologia protestante di Parigi, ci presenta come il suo testamento spirituale (I, XIV), offrono un interesse molto vario. L'A. stesso rinuncia a priori ad ogni pretesa filosofica e le presenta come un diario nel quale una serie di riflessioni raccolte giorno per giorno permette di osservare il formarsi del suo pensiero attraverso mille oscillazioni, mille tentativi diversi. « Io non sono che un umile pastore il quale racconta ai suoi fratelli come ha conservato la fede dinanzi alla rovina di una certa credenza nell'attività provvidenziale » (II, 300). È « il racconto d'un salvataggio » (II, 304). « Il mio scopo non è di elaborare un sistema. Io mi terrò soddisfatto se potrò dissipare qualche malinteso intellettuale, eliminare certi errori morali ed orientare verso la pace molte anime tormentate e gravate » (II, 377). « Io ho steso queste pagine non per i filosofi di professione, ma per dei lettori di cultura media e d'intelligenza retta che non possono consacrare molto tempo ad un'opera di metafisica. Questi saranno iniziati più sicuramente ai problemi sollevati seguendo passo passo la progressione d'un discorso che è quasi anche un racconto od un'autobiografia » (III, 669).

Il libro offre i pregi di queste raccolte intime: in mezzo alle pagine disperse risplendono qua e là intuizioni luminose, pensieri profondi, frammenti di vita rivelatori: i quali tutti cospirano verso una grande visione unica. Vi sono pagine di grande

(1) WILFRED MONOD, *Le problème du bien. Essai de théodicée et journal d'un pasteur*. Paris, Alcan, 1935, 3 vol., 1140, 739, 898 pp., più 96 pp. di indici.

interesse: come p. es. la fine analisi delle varie categorie di credenti (III, 17 ss.), il colloquio con Bergson (I, 225-228), la corrispondenza con un ignoto filosofo (II, 103 ss.), le cui fredde e crude obbiezioni sono la formulazione più concisa e recisa d'un naturalismo agnostico ed irreligioso. Ma ne offre anche i difetti. Vi sono pagine e pagine d'una prolissità intollerabile, che si diffondono su persone, cose, opinioni perfettamente trascurabili, note personali di scarso valore obbiettivo, analisi di opere di credenti e di non credenti, che avrebbero dovuto restare nell'ombra come semplici materiali di preparazione del libro. L'A. indulge troppo spesso ad effusioni oratorie che sarebbero comprensibili in un libro di sermoni, ma sono fuori di posto in un'opera che, voglia o non voglia l'A., ha carattere speculativo. Questa facilità retorica porta con sè un'inevitabile conseguenza: l'imprecisione nella determinazione dei concetti e nel loro collegamento sistematico. Tuttavia, anche con i suoi numerosi difetti, quest'opera si impone come un notevole documento del pensiero cristiano attuale e come la coraggiosa affermazione d'un nuovo punto di vista che ha senza dubbio per sè l'avvenire. La tesi sua fondamentale è il rigetto di tutta la speculazione teologica introdotta nel cristianesimo dal confluire del pensiero greco e il ritorno all'originario dualismo cristiano, al dualismo di Gesù Cristo, di Marcione e di Mani.

2. - Come cristiano, l'A. dichiara di non voler prendere il suo punto di partenza nè nella scienza, nè nella speculazione, ma nella rivelazione evangelica (II, 297): al metodo sistematico dei filosofi egli oppone il metodo spirituale (II, 102). Ma il metodo suo è più filosofico di quello che egli stesso pensi. Il contenuto essenziale della rivelazione evangelica è la predicazione di Gesù, la sua rivelazione del Padre celeste: questo dovrebbe quindi essere il punto di partenza. Ma l'A. riconosce che la rivelazione dei vangeli, come ogni altra rivelazione storica, ci è giunta attraverso modalità contingenti, che possono aver introdotto in essa elementi eterogenei (I, 27). Quindi la necessità di una revisione critica. Questa revisione deve, di più, tener conto anche delle nostre esigenze spirituali. L'A. cita con approvazione il teologo inglese Fairbairn che nella sua « Città di Dio » scrive: « Nessuna chiesa ha il diritto di chiedere a degli esseri umani

di credere ciò che non possono concepire in modo razionale. Designare un'epoca della storia come un'età di fede vuol dire che in questo periodo la fede soddisfaceva la ragione» (I, 111). La fede esige che Dio sia visibile (interiormente) oggi più che in passato. Senza di ciò la nostra fede sarebbe alla mercè d'un vecchio manoscritto (I, 133). Il nostro vero punto di partenza deve perciò essere cercato nel nostro interno, nella rivelazione spirituale interiore, data dalla grazia, che sola può aprirci ed assicurarci il senso della tradizione evangelica (I, 37-38). Alla fede in Cristo antecede necessariamente una fede interiore, che è quella che rende possibile la fede in Cristo. Non sono nè la natura, nè la storia che ci rivelano Dio: la fede non può essere ottenuta per una contemplazione od una scienza esteriore, ma solo per una coscienza interiore immediata. La rivelazione è una scienza divina immediata, personale: non basta accogliere l'esperienza religiosa d'un altro, bisogna poterla rivivere in sè: accettare la testimonianza è una cosa, vedere Dio è un'altra (III, 104). Quelli che accettano una rivelazione letterale dall'esterno sono stranieri alla vera rivelazione.

La vera rivelazione è quella che avviene in noi: essa ci deve servire poi ad interpretare la rivelazione scritta. «Non si può esigere dai viventi che costruiscano tutto l'edificio delle loro speranze su dei documenti letterarii e su dei racconti inverificabili» (I, 213). Questa rivelazione ha luogo in tutta l'umanità: il che naturalmente non ci impedisce di attribuire a ciascuna delle rivelazioni storiche un valore diverso e di vedere nella rivelazione di Gesù la coscienza normativa per tutte le coscienze religiose attuali. Essa fu il punto culminante d'un'evoluzione secolare che noi non abbiamo ancora superato (I, 136).

3. - La rivelazione interiore non è di natura intellettuale, è morale e religiosa (I, 169). Anche per l'A. la sfera della morale è l'inizio della vita religiosa (II, 363-4). Una forma iniziale della vita religiosa è già data dalla pura contemplazione teoretica del tutto: è la contemplazione che si immerge nella grande vita dell'essere e che dà origine alla religione magica. Ma la vita religiosa comincia propriamente solo quando questo oggetto dell'esperienza religiosa acquista un carattere morale: questo è il progresso che i profeti ebrei hanno fatto compiere alla reli-

gione: esso costituisce il momento più importante dell'evoluzione religiosa dell'umanità. La semplice coscienza psicologica prende notizia dell'essere: il Dio metafisico è la sua creazione. La coscienza morale erige di fronte ad esso il Dio morale: ma come questo può coesistere col primo che è la radice delle esistenze e perciò anche del peccato e del male? L'antinomia è risolta dalla coscienza evangelica che getta il suo peso in favore del Dio morale, afferma che il vero Dio è il Padre. Per la coscienza morale noi ci troviamo già radicati nello Spirito, in comunione con lo Spirito: la coscienza religiosa è un'esperienza rivelatrice e redentrice che compie questa rivelazione ancora incosciente (III, 113-6). Questa funzione è attribuita in qualche punto dall'A. anche all'arte. La coscienza estetica è già un preludio, una preparazione dell'emozione religiosa: per l'arte la realtà diventa una similitudine, un apologo, una profezia ed apre le anime al sentimento d'una Presenza immediata, d'una comunione misteriosa dello spirito umano con l'Eterno (III, 745 ss.).

La nostra esperienza religiosa interiore trova poi nel vangelo il suo compimento, la sua espressione più perfetta: il vangelo ci offre il documento classico d'un'esperienza religiosa decisiva e normativa. « L'incontro del Cristo e della volontà umana — ecco l'esperienza specifica iniziale, quella che costituisce il credente » (I, 508).

4. - Ma qui si presenta una difficoltà che l'A. non ha forse messo in rilievo con la necessaria chiarezza. Che il criterio supremo della nostra esperienza religiosa risieda per l'A. in questa luce interiore, non sembra dubbio. Egli cita con approvazione le parole del teologo G. C. Cadoux: « La luce intima, il giudizio personale sono logicamente, cronologicamente, realmente decisivi e pronunziano in ultimo esame sulle rivendicazioni che si fanno valere in favore della Bibbia o della Chiesa come aventi un valore assoluto ». Una simile autorità non appartiene che alla luce interiore: ciò non diminuisce per nulla l'utilità d'una direzione veniente dall'esterno, ma significa che per la luce intima Dio prende contatto con noi più direttamente che per mezzo di alcuna entità esteriore. L'infallibilità d'un libro o d'un'istituzione è una tesi indimostrabile, un mito devoto, un'asserzione la cui forza risiede solo nella sua corrispondenza con

le nostre aspirazioni fondamentali. Non sono la Bibbia o il papa che servono di sostegno alla nostra coscienza: ma è l'esperienza intima che bene o male interpretata, stabilisce l'infallibilità della Bibbia o del papa.

Ma anche la luce interiore non sfugge all'accusa di subbiettività che investe tutto il nostro conoscere. L'A. aderisce al concetto critico della conoscenza: ogni sapere è umano, antropomorfico: vi è nel conoscere un dato, ma anche una potenzialità spirituale che lo trasfigura (I, 8 ss.). Si aggiunga a questo la trasformazione che fa subire alle nostre concezioni il linguaggio, le cui determinazioni sono molto spesso ricavate dall'esperienza esteriore, sono travestimenti di rapporti spaziali: il Dio infinito della coscienza diventa per esso il Dio infinitamente esteso nello spazio senza limiti (I, 20 ss.). Che cosa ci assicura che anche l'esperienza religiosa non ne sia subbiettivamente colorata? Questa preoccupazione sembra inclinare qualche volta l'A. a considerare il vangelo come il sostegno ed il criterio dell'ispirazione personale. La rivelazione immediata dello spirito non basta: essa ha bisogno della rivelazione storica, del vangelo e della chiesa che la interpreta e la fissa in dogmi (I, 510). Questo sarebbe un circolo vizioso. Il sofisma si dilegua invece quando il vangelo e la tradizione evangelica sono chiamati soltanto a fortificare l'obbiettività dell'ispirazione. Come vi è nella scienza uno spirito di obbiettività, un'unità ideale interiore che non risulta dalla somma dei testi scientifici, ma anzi è la sorgente del loro valore e tuttavia trova in essi un orientamento ed una conferma; così è dell'esperienza religiosa rispetto alla tradizione religiosa in genere ed ai testi evangelici in particolare. Questa esperienza religiosa normativa è in fondo lo spirito invisibile che parla nella coscienza umana, la luce interiore di Seb. Franck e di tutti i mistici. La sua obbiettività non riposa su alcun fondamento storico: essa è anzi ciò che nutre ed assicura la tradizione evangelica: tradizione interiore e tuttavia universale ed infallibile, perchè risultante dall'accordo dello Spirito con se stesso: mentre la tradizione ecclesiastica è una tradizione puramente esteriore ed inverificabile, tutta fondata su esteriorità straniere allo spirito.

L'esperienza religiosa è quindi qualche cosa di obbiettivo, attinge veramente una realtà quando per essa l'anima nostra si sente in rapporto con una potenza più vasta, benigna, favorevole

ai nostri ideali più alti. Giustamente perciò l'A. rigetta le pretese della psicologia religiosa (d'ispirazione naturalistica), che vorrebbe spiegare psicologicamente o sociologicamente, senza residuo, tutti i fenomeni religiosi. Anche la trattazione psicologica del fatto morale ci conduce alle soglie del problema morale: ma non lo sopprime e non lo risolve! Certo l'esperienza religiosa non ci fa concludere ad una teologia; ma è un'esperienza che esprime la comunione di vita dell'anima nostra con una realtà spirituale superiore, con un regno di cose invisibili.

5. - Punto di partenza dell'A. è così propriamente l'esperienza interiore, che si concreta poi nella formulazione evangelica: « noi viviamo su delle antiche manifestazioni del genio religioso dell'anima umana » (I, 133). Egli condanna perciò le assurdità della fede letterale (II, 456 ss.): condanna l'« evangelismo », la servilità ai testi, « che ha spezzato il papato in mille frammenti per fare di ciascuno di essi un papa infallibile » (III, 22). L'A. è attaccato alla Bibbia non come ad un testo canonico in senso letterale, ma come ad una sorgente di forza, di progresso, di riforma, come ad un testo « profetico », che suscita nell'uomo l'esperienza interiore, accende la scintilla che scende in lui dal Padre. In essa vi sono naturalmente delle parti essenziali e delle parti secondarie: l'accordo interiore delle prime è un valido criterio per sceverarle dalle altre. L'A. riconosce la necessità della critica dei testi: anche i tre sinottici non sono per lui un codice da consultare letteralmente, ma una tradizione da interpretare. Vi è una parte delle parole attribuite a Gesù che o sono dovute alla scarsa intelligenza dei discepoli o, se sono sue, appartengono più al suo tempo che a Gesù: le abbia o non le abbia pronunziate, a noi poco importa. Le parole che importano a noi sono le sue « parole immortali »: il cui senso si riassume in un punto solo essenziale, nella supremazia dello Spirito, nella sovranità del Padre celeste. Tutto deve essere subordinato alla giustizia ed alla vita eterna: la gerarchia dei valori morali e spirituali esige, al vertice, la subordinazione fiduciosa dei discepoli allo Spirito, che il vangelo chiama indifferentemente Dio, Padre celeste, Regno dei cieli (I, 308 ss.).

Si intende che questa fede è indipendente dai dogmi e dai racconti miracolosi (I, 135). Il solo miracolo è l'azione misteriosa,

puramente interiore, dello Spirito: è la verità spirituale del vangelo che ci fa salutare in Gesù il Figlio di Dio, non il miracolo fisiologico che, secondo la leggenda, sarebbe avvenuto nel seno di una giovane ebrea (III, 616). L'affermazione che Gesù sia la seconda persona della trinità incarnata nel seno d'una vergine è una mitologia delirante (II, 27). La dottrina cristiana comprende tre dogmi fondamentali: il dogma della rivelazione, il dogma dell'incarnazione, il dogma della redenzione. Ma altro è la verità essenziale e specifica in essi contenuta, altro la lettera, la veste dogmatica: altro i dogmi, altro «le concezioni secolari giudaico-pagane, in cui il vangelo ha trovato un ricettacolo provvisorio». Altro è per p. es. la dottrina della «caduta», della corruzione radicale dell'uomo, altro il credere alla povera «leggenda» del pomo e del paradiso terrestre. Anche l'A. sente la miseria spirituale del dogmatismo conservatore che identifica le verità profonde annunciate dal vangelo con il loro rivestimento mitico, con le leggende della nascita miracolosa e della risurrezione (III, 691 ss.).

Posta la fede evangelica nel Padre celeste come dato primo ed incontrovertibile, l'A. si propone ora, nel corso dell'opera, di esaminare in qual misura la fede nel Padre si armonizzi col mondo della nostra osservazione. La conclusione sua fondamentale è che la tendenza quasi invincibile ed universale ad identificare il Padre col Creatore ed a considerare il mondo come opera della sua onnipotenza e della sua bontà deve essere risolutamente negata: il Padre non è il Creatore. L'A. dirige l'opera sua ai credenti ed ai miscredenti. Ai credenti per liberarli dall'ossessione del problema del male: la fede cieca in un Dio creatore, autore del bene e del male, è di ostacolo alla fede cristiana nel Padre. Ai miscredenti per guidarli, attraverso la meditazione del problema del bene, a rivedere il loro giudizio sul valore filosofico e morale del Cristianesimo, liberato dalle sue incrostazioni dogmatiche e ricondotto alla sua verità essenziale: al vangelo.

II.

1. - La vita religiosa ha, secondo l'A., due gradi: quello del sentimento religioso naturale, d'origine estetico-metafisica, che va al grande Pan e fonda la concezione magica della religione: quello del sentimento religioso evangelico che ha carattere morale e va al Padre; con esso comincia la vera religione. Ma con esso comincia anche il grave problema che è oggetto di questo libro: come può conciliarsi con un Dio di carattere morale, infinitamente buono, la miseria del mondo? Come può Dio aver creato un mondo simile? Questo è il problema che l'A. agita già nelle sue note giovanili (I, 107). Lo spettacolo della realtà con i suoi orrori è inconciliabile col concetto di un Dio-Provvidenza; la natura e l'umanità stessa, come cosa naturale, depongono contro Dio (I, 117; 123; 143). Come è possibile conciliare la fede nel Dio paterno di Gesù col Dio autore della infernale preistoria umana e col Dio della evoluzione sterminata delle specie animali votate al massacro reciproco per tutti i secoli? (I. 732: III, 489 ss.). Non vale citare i mille casi favorevoli; non è qui il caso di stabilire un bilancio del bene e del male. Anche se la somma del male fosse un'eccezione insignificante (ciò che purtroppo non è), quest'eccezione sarebbe un'obbiezione decisiva contro l'esistenza di un Dio protettore ed onnipotente che ama le sue creature e che potrebbe realizzare in loro favore, senza limite alcuno, tutti i piani d'un amore infinito. Dal punto di vista filosofico anche il semplice disordine delle cose, che rende « spiacevole l'abitare in un'azienda così male diretta » (I, 153), testimonia contro la perfezione del Creatore. « Per esempio, l'enormità delle cose inutili, la prolificazione ridicola di tante specie animali e vegetali, l'esistenza di tante specie disgraziate, condannate a perire al minimo accidente, le terre sterili, i cieli e gli astri inabitati etc. Leibniz ed altri dicono: « Semplicità delle vie della natura, economia dei mezzi, ricchezza degli effetti ». Ma è il contrario, in verità. Se la natura avesse un autore intelligente, bisognerebbe mettergli un consiglio di tutela, perchè nessun figlio prodigo agisce così pazzamente » (II, 106).

Ma in realtà si tratta di ben altro che di un semplice disordine; il problema è posto dal dolore e dalla morte che sembrano

essere la legge terribile di tutte le cose create. Ciò che sopratutto commuove l'A. è il problema insoluto del dolore degli animali (I, 128; 225). Tutta la natura è il campo d'una guerra implacabile che arde nel globo intiero fin dalle sue origini e che lo tingeva di sangue già lungo tempo prima che apparisse l'uomo. Vi sono intiere famiglie animali la cui sola esistenza costituisce una crudeltà: creature che si sono adattate nel modo più complicato al loro compito che è quello di rodere e di dilaniare le carni viventi dei loro simili. « Io ho visto l'altro giorno un bruco che si torceva di dolore, il corpo trafitto da una dozzina di larve uscite dalle uova di una mosca icneumone. In questo animale divorato vivo, dev'è la bontà del Creatore? » (I, 715). Se è vero che una provvidenza onnipotente regge i destini del mondo animale, bisogna credere che il dolore fisico di questi poveri esseri le è indifferente. « Dio nutre i corvi », dice Gesù (Luca XII, 24); ma a spese di chi? L'A. mette a nudo il lungo martirio dell'animale, nel quale ha purtroppo parte anche la raffinata e spesso inconsapevole crudeltà dell'uomo e si chiede: come si concilia tutto questo col concetto di una provvidenza? « Il martirologio degli animali domestici, torturati a milioni per soddisfare gli istinti carnivori dell'umanità, grida contro il cielo, le cui stelle si riflettono, impassibili, nelle pozze di sangue degli ammazzatoi » (III, 188).

Le pagine che l'A. dedica a questo triste argomento (I, 616 ss.) sono angoscianti: come è vero che la terra è per gli animali un inferno e l'uomo il loro demonio! Negli ammazzatoi Dio non esiste. Ma questo vale di tutta la vita animale; Malebranche negava agli animali la coscienza perchè diceva che, se sentissero, il loro dolore non potrebbe essere conciliato con l'esistenza d'un creatore infinitamente buono. « Prestate all'animale (scrive Romain Rolland) un bagliore di ragione, immaginate il sogno atroce che è il mondo per lui. Migliaia di esseri sono massacrati ogni giorno inutilmente senza l'ombra d'un rimorso; chi vi facesse allusione si renderebbe ridicolo. Ora questo è il delitto inespiabile che grida contro il genere umano. Se esiste un Dio buono, la più umile delle creature deve essere salvata. E se Dio è buono solo per i forti, dov'è la sua giustizia? ». L'indifferenza per le sofferenze animali è solo il segno d'una scarsa sensibilità morale. Tertulliano ruggiva di gioia al pensiero che i cristiani dopo la

morte, ammassati nel paradiso come sui gradini d'un gigantesco anfiteatro, avrebbe contemplato con soddisfazione le torture eterne dei dannati. Oggi questa voluttà celeste ci apparirebbe come una gioia diabolica. Lo stesso si dirà un giorno dell'indifferenza con cui oggi le moltitudini e purtroppo anche le chiese considerano il dolore degli animali. Andando alla Facoltà di Teologia, dove si elabora la scienza sublime delle vie misteriose della Provvidenza, (scrive l'A.), « io vedo talvolta sull'asfalto della strada delle macchie di sangue: è la traccia dei cavalli che sono condotti all'ammazzatoio o dallo scorticatore... E intanto la chiesa canta solennemente: *Credo in Deum omnipotentem creatorem cœli et terræ* » (III, 353).

Anche la storia testimonia gravemente, con i suoi orrori, contro il concetto d'un Creatore infinitamente buono. L'A. pensa sopratutto alla « agonia millenaria delle età preistoriche ». Dio amava gli « uomini » agli inizi dell'età quaternaria come li amava quando diede il suo Figlio per essi? Se non li amava, quando dunque è sorta l'umanità? E se li amava, quali orrori può ancora riserbarci il suo amore (I, 130)? Sono specialmente le atrocità della guerra che testimoniano contro Dio (III, 367 ss.). « La prova che Dio non esiste è che vi è stata la grande guerra; se egli esistesse, non l'avrebbe permessa ». Anche l'aiuto che Dio dà all'uomo con la rivelazione non è quale dovremmo attenderci da un essere infinitamente buono e potente. Perchè ha voluto che l'uomo si conquistasse i beni dello spirito attraverso tanti errori e tanti dolori? Perchè si è rivelato così tardi? Perchè non si rivela nel presente? Perchè non a tutti? Se non vuole, ciò significa che egli premedita la dannazione del maggior numero o che la rivelazione non è cosa che importi (I, 165-6).

L'A. raccoglie in più d'un luogo del suo libro (I, 141 ss.; 192 ss.; 203 ss.; III, 339 ss.), come esperienze cruciali, le visioni delle miserie profonde, delle agonie atroci, delle grandi catastrofi umane, che testimoniano della crudele indifferenza della natura e di chi la regge. E la morte dei bambini che guardano in silenzio, supplicando, coi loro occhi profondi (I, 160-1)! Le parole di Giobbe (scrive una madre addolorata): « Dio l'ha dato, Dio l'ha tolto, che Dio sia benedetto », io non ho potuto e non posso accettarle. Non è Dio, non è il Cristo che ci porta via i nostri figli (III, 366)! Se noi pensiamo alla massa enorme di sofferenze

che il sole ha veduto da quando esistono esseri senzienti sulla terra, la mente nostra si riempie di orrore. Un corrispondente scrive all'A. che il racconto delle sofferenze passate lo colpisce molto meno che le presenti: « esse sono state, io penso, trasformate in qualche cosa d'altro » (I, 219). E tuttavia vi è qualche cosa di più grave che il soffrire: è l'aver veduto soffrire; perchè il soffrire passa, ma l'aver veduto soffrire non passerà mai! Se anche un giorno il dolore dovesse sparire e Satana ritornare ad essere un angelo luminoso, che cosa varrebbe questa beatitudine finale di fronte al pensiero delle innumerevoli sofferenze accumulate nel passato? Come potrebbe Dio stesso consolarsi delle lacrime che sono state versate?

2. - Il pensiero evangelico è ancora troppo sotto l'influenza del dualismo apocalittico per sollevare il problema del male; è ben naturale che il male regni in un mondo che è il dominio di Satana e dei suoi arconti! Questi problemi cominciano a porsi quando al concetto evangelico di Dio come Padre celeste si sostituisce il concetto metafisico-monistico di Dio: il Dio di Tertulliano, di Cipriano, di Lattanzio, di Agostino e di tutto l'occidente — che prevalse poi nella chiesa — è il Dio dell'Antico Testamento, il creatore onnipotente, il padrone assoluto, il giudice inesorabile. La contradizione fra la perfezione infinita di Dio autore di tutte le cose e la miseria evidente del mondo provoca allora la domanda: come mai da un primo Essere perfetto derivano tante imperfezioni? Questo è il problema che, fino ai nostri giorni, non ha cessato di occupare vivamente il pensiero teologico. Lasciamo da parte l'apologetica corrente delle chiese — « apologetica nauseabonda, d'un'assurdità infinita, che è insieme divota, stupida e presuntuosa, qualche volta feroce » (I, 678) — e consideriamo le diverse posizioni assunte in questo punto dal pensiero teologico.

Esse si riducono a tre: le tre trincee in cui è successivamente costretta a ritirarsi la teologia. La prima cerca artificiosamente di identificare il processo naturale e l'attività degli esseri finiti con l'attività provvidenziale di Dio: vuol vedere in tutte le cose, anche nella morte, le tracce di una volontà che, quanto meno, vuole sempre il bene. Alcuno dirà (con Agostino e Leibniz) che il male non è reale, che risiede nell'essenza negativa della

creatura finita e perciò è qualche cosa di puramente negativo; altri dirà che Dio ha imposto il dolore (che egli non conosce) come legge elevatrice ed educatrice. L'una e l'altra tesi si riducono a dire che Dio ricava, da un materiale metafisicamente o moralmente insufficiente, il miglior risultato possibile. Anche la teologia cattolica si aggira nello stesso labirinto. Il P. Sertillanges, che nel suo « Catechismo degli increduli » cerca di ridurre la questione alla più limpida espressione, quando non fa appello al mistero, finisce per esortare ad accettare il mondo così come esso è, senza protestare. Un mondo perfetto è impossibile. « Ne segue che il mondo sia cattivo? No. Dalla diversità delle nature e dalla loro imperfezione nascono degli urti che si possono chiamare dei mali in se stessi, ma che sono tuttavia il prezzo d'un bene. Questo bene è la vita della natura..., sono le gradazioni, gli scambi. Sarebbe meglio, perchè la pecora non fosse mangiata dal leone, che non vi fossero nè pecore nè leoni o solo pecore o solo leoni? Ma il bene che rappresenta il leone e il bene che rappresenta la pecora sono beni preziosi e non scambiabili. Ciascuno di essi è unico ed insostituibile. In modo che sopprimere il male sarebbe qui un impoverire l'essere, un impoverire l'universo » (cit. in I, 786-7). Dunqne il mondo sarebbe impoverito se i leoni non mangiassero le pecore! Perchè? Perchè questi animali forniscono all'uomo dei beni che non sono scambiabili: la belva dei tappeti per camera da letto e la pecora i *gigots* di montone. È vero che questa spiegazione di netto sapore panteistico non soddisfa nemmeno l'autore, il quale fa delle riserve sulla possibilità di compensi per l'animale. Ma in fine conclude con una diversione cinica: « In fondo che cosa importano a noi queste cose? ».

Un'esame della tesi del carattere negativo del male e del valore educativo del dolore non è qui necessaria: sono tesi che contengono un fondo di verità, ma questa verità è torta e stravolta fino all'assurdo. L'essenziale è per noi solo questo: che in questa ed in tutte le ipotesi analoghe Dio è concepito necessariamente come un essere limitato nella sua potenza, che deve fare i conti con qualche cosa che gli resiste e che rende inevitabile il male; e come un essere discretamente insensibile, che accetta con una certa indifferenza od ignora i contrasti e i dolori infiniti che accompagnano l'opera sua; quindi come un essere

che in fondo vuole il male. Un operaio può addurre a scusa sua la natura del materiale adoperato: ma Dio ha creato anche i materiali. Perciò non si può dire che Dio permette il male: quando Dio permette, lo fa in modo attivo. « Quelli che sostituiscono una pura permissione (scrive Calvino) alla provvidenza divina, come se egli aspettasse, seduto o coricato, ciò che deve arrivare, scherzano ». Ora questa identificazione della volontà di Dio con l'attività satanica, che si rivela nella natura, non ha nemmeno bisogno di confutazione. Essa finisce per confondersi con l'indifferentismo cinico del panteismo immanente che trova sempre leggere e facilmente giustificabili le sofferenze altrui.

3. - La seconda tesi pone come principio del male la libertà della creatura. Dio avrebbe certamente potuto creare un mondo spirituale puro, dove delle creature senza organismo e senza tentazioni, determinate al bene dalla loro stessa natura, non avrebbero mai conosciuto nè il dolore nè il peccato. Ma questo mondo ideale sarebbe stato inferiore al mondo attuale che è sottomesso alla « prova morale ». Anche la conferenza dei vescovi anglicani del 1930 ha posto l'origine del male nella libertà. Senza la libertà umana e senza la possibilità del male la creazione sarebbe stata un mondo di automi. E la sofferenza animale è legata al fatto che il progresso della creazione organica — donde doveva emergere la libertà umana — è associato al dono della spontaneità e della coscienza e perciò al dolore (II, 698-9). Alcuni teologi anzi estendono la libertà anche al di là del regno umano; l'evoluzione naturale (che è attività creatrice divina) è un processo destinato alla creazione di esseri liberi e perciò già nell'evoluzione inorganica ed organica si manifesta una certa spontaneità degli esseri che vengono per essa alla luce; con l'attività creatrice coopera un complesso sterminato di spontaneità individualizzate, che nel culmine diventano poi attività coscienti e libere. Questa spontaneità, che può anche esplicarsi per vie anormali, amorali od immorali, ha per conseguenza il male e il dolore. Ma in generale il male è ricondotto all'esercizio della libertà umana, da cui nasce il peccato; la libertà ha reso possibile all'uomo la « caduta » e, attraverso questa, il dolore. Il dolore universale è la conseguenza d'una colpa della prima coppia, la quale continuerebbe ad essere espiata sino alla fine dei secoli qui sulla

terra prima e poi nell'al di là con le sanzioni postume. Essa ha corrotto tutta la creazione; perciò anche gli altri esseri partecipano al dolore, sebbene siano innocenti e non partecipino alla speranza d'un compenso al di là della morte. Un carattere più metafisico danno alla teoria della caduta coloro che la riferiscono ad un'entità antecedente il mondo. Secondo Ch. Secretan la prima creatura di Dio è una sostanza universale che, essendosi rivoltata contro Dio, ha peccato liberamente; donde il castigo, la morte, la scissione nelle creature individuali, gli angeli, i demoni, gli uomini, gli esseri naturali. Da alcuni teologi questo essere metafisico, autore primo della caduta, è personificato nel principio stesso del male, Satana.

Lasciamo ora da parte l'incongruenza storica d'un Adamo che ha scatenato il dolore nel mondo; quanto più risaliamo verso le origini dell'uomo, tanto più dobbiamo riconoscere che la pretesa età paradisiaca fu un'età di sangue. Ciò che dobbiamo essenzialmente rilevare è questo: che per non attribuire a Dio l'origine del male si viene a negare esplicitamente uno degli attributi suoi essenziali: l'onnipotenza. Ammettendo accanto a sè creature libere, Dio si limita, si annichila parzialmente; ora può Dio annichilarsi? D'altronde la libertà umana, se sembra spiegare il peccato, non spiega affatto nè le sofferenze del mondo animale, nè le imperfezioni del mondo fisico. Ed in ogni caso l'attività del Dio creatore, anche ridotta ad un'autolimitazione, ha sempre in sè la responsabilità di tutto il male del quale è causa questo suo primo atto. « Le teorie lapsarie sono patetiche e generose da parte d'un'umanità peccatrice, che si accusa essa stessa anzichè incolpare il creatore ». Ma esse trasportano solo più lontano la responsabilità di Dio, non la tolgono, nè la diminuiscono. Come concepire che l'essere assoluto e perfetto abbia potuto generare una realtà fallibile ed imperfetta? Ed abbia potuto e possa redimere questa realtà caduta solo per un processo graduale, attraverso l'evoluzione geologica, animale ed umana, a prezzo di miserie senza fine? E se la redenzione del mondo ha per fine di risollevare l'essere morale caduto — finchè tutto sia in Dio —, si potrà sempre chiedere: la creatura morale così redenta non sarà essa ancora libera? Non sarà a temersi una nuova caduta? E se la libertà redenta è garantita contro le ricadute, come mai Dio si trova nell'impossibilità di creare subito gli esseri liberi

in questa condizione? La teoria della caduta non si sostiene se non si spoglia l'Eterno dei suoi attributi più essenziali. « 1° Poichè la creatura ha abusato della libertà, sembra che l'omniscienza divina abbia fatto difetto. 2° Poichè la creatura è stata precipitata nell'abisso del dolore e della perdizione, sembra che l'assoluta bontà non abbia fatto tutto il debito suo. 3° Poichè questa creatura libera resiste al Creatore, sembra incontestabile che questo non gode più dell'onnipotenza » (I, 778). Tutte queste sottigliezze, tutte queste contraddizioni si rivelano all'esame per ciò che sono: come vani tentativi di palliare la dualità fondamentale che è nelle cose e che costringe anche i teorici dell'unità ad introdurre in essa un dualismo. La teoria della caduta è già una teoria dualistica. La libertà della creatura potrà essere un privilegio dal punto di vista suo, ma è, in Dio, una deficienza: il fatto che Dio non ha potuto creare esseri liberi senza esporli al peccato è un'affermazione del male che si pone anche contro la volontà divina.

4. - La terza tesi, la più radicale, è la tesi dell'assoluta sovranità di Dio. La sua potenza formidabile procede per le vie che essa preferisce: ciò che piace a Dio — anche il male — deve essere tenuto per buono e giusto. La libertà dell'uomo è solo una parvenza soggettiva diretta a fondare la sua responsabilità; in realtà è Dio che sancisce irrevocabilmente il destino di tutti gli esseri. La nostra coscienza morale deve accettare gli impenetrabili decreti di Dio, e non deve pretendere di discutere la sua volontà. Un pastore calvinista scrive: « L'uomo esiste per la gloria di Dio; e questa è servita anche dal dolore. Dio non deve nulla alle sue creature ». In questo caso possiamo dire: Dio è l'immagine più perfetta del demonio; l'unico atteggiamento possibile di fronte a lui è quello della rivolta. « Come è possibile conciliare la fede nel Dio di bontà con il Dio delle pene eterne? Un cristiano può recitare il Padre nostro aggiungendo mentalmente: « Padre dei dannati in eterno »? Se non lo fa, che cosa diventa allora la parola « nostro »? E se lo fa, che cosa diventa la parola « Padre » (I, 732; cfr. II, 606 ss.)? I teologi ricorrono, per eliminare l'assurdo, all'affermazione che la giustizia e la bontà non sono in Dio ciò che sono in noi. Dio è, per definizione, sapienza, giustizia e bontà; tutte le sue attività debbono

essere conformi a questo ideale, anche se le apparenze dimostrano il contrario; in questo caso bisogna credere e prostrarsi dinanzi alle sue volontà insondabili. Ma questo è un espediente inaccettabile. Pretendere che gli attributi della giustizia e della bontà, applicati a Dio, non significhino più quello che significano per noi è uno smentire il vangelo; dove l'espressione « Dio è un padre » significa per Gesù quello che significa per ogni animo candido e leale (II, 710 ss.; III, 373 ss.). I teologi dicono: la realtà è immorale; Dio ne è il creatore; quindi l'immoralità della realtà è solo apparente. Bisogna invece dire: la realtà è immorale; Dio è buono e giusto; quindi egli non può essere il creatore della realtà.

5. - È il presupposto dell'attività creatrice di Dio che rende ciechi dinanzi alle contraddizioni più stridenti. « Un giornale metodista pubblica una meditazione sul testo d'un Salmo: « Tu sei il soccorso dell'orfano » e scrive: « Se vi è un libro in cui gli orfani sono ricordati, questo è la Bibbia, il libro di Dio, che Davide chiama il padre degli orfani ». Un padre che ha cominciato a togliere loro il vero padre! E il commentatore si commuove: « Chi proteggerà il povero orfano? Per fortuna nell'Antico Testamento la protezione degli orfani è raccomandata dal Signore... » Ma il Signore non avrebbe potuto risparmiarsi simili raccomandazioni, rendendole superflue » (III, 376)? Un indigeno dello Zambese, sull'ordine del capo della tribù, viene fatto divorar vivo dalle formiche. Perchè Dio non ha risposto agli urli del moribondo, che pure valeva più che i due passeri del vangelo? Un missionario racconta che un leone si avvicinò una notte al campo; dal campo gli si tirò a caso un colpo di fucile e al mattino si scoperse che la palla gli aveva spezzato la colonna vertebrale e che il leone, prima di morire, si era dilaniata, per il dolore, una zampa. Il missionario benedisse la Provvidenza: ma che cosa avrebbe dovuto pensare della Provvidenza quel povero essere, che seguiva con innocenza gli istinti messi in lui dal Creatore, nella sua notte di tortura? La coscienza a cui gli occhi sono stati aperti dal dolore vede bene la triste verità. L'A. riferisce l'esperienza viva d'una donna (M.me Flournoy), che, colpita da una grave sventura, aveva meditato

sul problema delle sofferenze umane [1]. Richiamando dinanzi alla mente la lunga serie delle atrocità della natura e della storia, essa si rifiuta di credere che esse esprimano la volontà di Dio; ciò sarebbe qualche cosa di rivoltante! « Dio era là presente ed onnipotente! E non aveva potuto trovare alcun mezzo di preservare i suoi figli! E godeva in pace della gloria e della felicità eterna con questo spettacolo dinanzi agli occhi! No, mille volte no! Quando la legge umana e divina sono poste sotto i piedi, quando la verità è sepolta sotto un tessuto di menzogne, quando la ingiustizia regna sovrana, è la volontà d'un Dio giusto che si compie! Quale spaventevole errore! Se è Dio che vuole questo, allora io ricuso di seguirlo, quando egli mi dice: « Questo è bene e questo è male ». Perchè la mia coscienza è in completo disaccordo con la volontà di Dio. Dio ci ama e con tutta la sua onnipotenza permette tutti questi mali! Mille volte no! Io preferisco credere che Dio è assente dal mondo » (I, 806). Ed un'altra donna scrive in una sua confessione: « Questo eterno problema — la prosperità dei malvagi, le sofferenze degli innocenti, i torti non mai raddrizzati, le moltitudini votate alla perdizione — tutto questo mi avvolgeva di tenebre. Il peccato sarebbe dunque fatale! Dio accetta un mondo simile! il mio essere si riempiva di collera. Il pensiero che Dio si disinteressa di noi è terribile. Il mio cuore, la mia coscienza, la mia anima si rivoltarono » (II, 571).

6. - Il concetto di Dio come padre non è dunque conciliabile col concetto di un Dio creatore (I, 113; 185 ss.); un Dio creatore sarebbe un Dio malvagio, indifferente alle sofferenze delle sue creature (I, 246). Questo Dio metafisico dei teologi è solo la proiezione nel cielo degli istinti d'un'umanità barbarica; la fede in Gesù ci preserva dalla fede in un Dio simile (I, 197). Durante l'inumazione d'una madre tolta dal cancro a quattro bambini, mentre si levano intorno a lui le preghiere liturgiche, che supplicano Dio d'aver pietà degli afflitti, l'A. sente la preghiera agghiacciarsi sulle sue labbra. Ma questo Dio, consolatore degli afflitti, non ha voluto il cancro? La dottrina dell'onnipotenza rende irrazionale la preghiera. Se Dio è autore del bene e del male, come possiamo confidare nella sua Provvidenza? Perchè

(1) TH. FLOURNOY, in: *Archives de Psycologie*, II, p. 342 ss.

Dio vuole salvare, guarire in certi casi e non in altri? Perchè vuole il male da cui vuole poi salvarci? Il ricorso all'impenetrabilità delle vie divine è solo l'imperativo di restare in una posizione teoreticamente e moralmente assurda (I, 204). E quale consolazione può offrire un Dio simile al cuore afflitto? Se Dio è la causa di tutto, come può egli consolarci di ciò che ha voluto? Solo se si ammette che il male è ciò che resta inesplicabile, il Dio consolatore resta possibile. Di che cosa ci consola? Di se stesso? No, ma di ciò che desola lui stesso (I, 122). La potenza infinita di Dio non è ragione sufficiente per il silenzio e l'adorazione da parte nostra; se il mondo fosse l'espressione della sua volontà, non ci resterebbe in verità che rassegnarci dinanzi al terribile mistero; sopportare il nostro destino sino all'ultimo e poi andarcene, come gli altri, nelle tenebre della fine. Questo abisso dell'assoluto che, come un essere diabolico, assiste impassibile alle miserie orrende della creazione non potrebbe destare in noi altro sentimento che di riprovazione e di disperazione. Anzi noi non possiamo arrestarci qui. Il nostro cuore s'indigna contro l'inumanità di questa potenza tirannica, perchè esso porta in sè il mistero dell'obbligazione morale, in cui sente il valore di una legge assoluta (II, 148-9). Davanti al Dio del Sinai la ragione ed il cuore protestano: « la rivolta contro questo Dio senza viso e senza viscere, idolo brutale e colossale, è rivolta sacra, la bestemmia è santa, l'ateismo è cosa pia » (II, 603). « Dio deve serrare al cuore, dopo morte, certi atei e dir loro: Tu almeno hai rifiutato di credere in me. Grazie figlio mio! Tu ti formavi del Padre un'idea così alta, che hai rifiutato di baciare i feticci degli idolatri » (I, 234)! Un idolo — ecco che cosa è veramente il Dio onnipotente dei teologi! Vi sono idoli di pietra e idoli di concetti. Stare attaccati ad una concezione inferiore di Dio solo perchè ci è trasmessa dalla tradizione, non cercare di elevarsi verso una concezione più alta e più pura è opera di idolatria, di paganesimo (II, 636). Quanto più l'anima nostra si libererà da questa credenza idolatrica, tanto più essa potrà volgersi con dedizione sincera e profonda verso il Padre celeste del vangelo!

7. - Questo attaccamento dell'umanità al concetto d'un Dio creatore non è tuttavia senza ragione e questa deve essere messa

in luce. Se si trattasse soltanto d'una spiegazione dell'origine del mondo, non sarebbe necessario postulare un creatore. Il vero Dio ontologico è l'essere stesso, nel suo aspetto attivo, come svolgimento eterno. Ma allora la parola « Dio » diventa inutile; è un semplice sinonimo dell'unità delle cose. Ed ogni ricerca delle origini diventa vana. Sotto questo aspetto l'universo visibile non è che un quadro del quale non sappiamo in fondo nulla se non che esso può e deve diventare il punto di partenza dell'anima, della Città di Dio (I, 716).

Ma la parola « creazione » ha un doppio senso. Può intendersi come creazione dell'essere, di ciò che è, da parte di un Dio creatore e come creazione del cosmo, di ciò che deve essere, da parte di un Dio redentore. Nel primo senso la creazione è un postulato inutile teoreticamente ed assurdo moralmente. Il « *credo in deum patrem omnipotentem, creatorem cœli et terræ* » nella sua sostanza afferma invece la presenza, nelle cose, d'un principio razionale in opposizione al caso e al destino. « Vi è un principio divino che agisce nel mondo »: ecco il suo vero senso. Ma questo principio divino non è un principio iniziale creatore; è un principio ordinatore e salvatore che combatte il caos ed il peccato e preannunzia l'evangelo. Il Cristo è stato l'incarnazione sua più alta della terra. È per l'attività sua che la natura, sotto un certo aspetto, appare già come il veicolo dello spirito; come l'ostacolo che esso deve vincere e ad un tempo come il quadro in cui deve agire e trionfare (II, 56-7; 107-112).

III.

1. - Il mondo non è dunque solo l'opera del caso o d'una volontà cieca e dolorosa: senza essere l'opera perfetta d'un creatore onnipotente, ha, accanto alle sue disarmonie ed alle sue miserie spaventose, anche traccie d'un ordine finale, d'una volontà buona. Il vero problema della teodicea non è dunque il problema del male, ma il problema del bene. Il primo si chiede: posto un Dio creatore perfettissimo, donde il male? Ma l'ipotesi da cui si parte, è, come si è veduto, un postulato insostenibile. Bisogna invece chiedere: posto un mondo, come il nostro, che trabocca

di dolore ed è veramente il teatro di energie diaboliche, donde vengono la coscienza morale, l'innocenza, la carità, l'amore (I, 246, 1137-9)? La presenza di questo elemento luminoso ci costringe a porre nel mondo anche un principio opposto alla natura: questo è il vero Dio. « Io mi rifiuto di adorare un Dio che sarebbe la causa responsabile della realtà. Questa è un'incognita la cui origine mi sfugge: ed io chiamo Dio lo sforzo dappertutto visibile per trasformare la realtà: sforzo intelligente, morale, doloroso, senza tregua contrastato, ma affermantesi sempre di più » (I, 122). Ma appunto per salvaguardare il carattere di questo vero Dio, bisogna rinunziare a vedere nel mondo il teatro della sua onnipotenza; quindi riconoscere la realtà e l'autonomia d'una potenza che si svolge non solo senza Dio, ma anche contro Dio (il male, il peccato).

Bisogna quindi riconoscere la verità della concezione dualistica. « Il mondo in cui viviamo non è pensabile che nel piano dualistico: ciò che la religione persiana chiama il duello fra Ormuzd e Ahriman corrisponde in fondo ad un'intuizione vera... Il principio che opera nel nostro mondo è un « demiurgo » o un « demone », che un principio superiore, il Logos, si sforza di salvare » (III, 687). « Bisogna distinguere tra un dinamismo cosmogonico, uno spirito fisico, uno slancio vitale istintivo, meraviglioso, ma demoniaco, e un dinamismo salvatore, fatto di pensiero, di finalismo, di libertà, di moralità, il cui vero nome è « la Parola », un Logos rivelatore e trasfiguratore » (III, 557). La lotta intrapresa dalla chiesa contro la concezione dualistica (gnostici, manichei, catari) è stata un funesto errore. « Bisogna bene, un giorno o l'altro, chiudere la funesta parentesi d'una certa ortodossia. Questa, dopo la sua costituzione ufficiale (dovuta all'appoggio politico d'un Cesare pagano) lottò col ferro — in attesa del fuoco — per mantenere il suo dominio. Distruggendo le opere degli gnostici e condannando il dualismo, essa ha soppresso elementi preziosi di verità, spento delle intuizioni, la cui scintilla avrebbe acceso una foresta di intelligenze » (III, 702). Questo dualismo non deve essere inteso mitologicamente come la lotta di due principi aventi un'esistenza separata. Ciò che noi diciamo male, materia, natura è sempre solo un'astrazione; anche la materia più informe è già in qualche modo formata ed ha già l'impronta del Logos; così il Bene puro, la Forma pura, Dio,

è per noi egualmente un'astrazione, un ideale, perchè esso ci appare sempre soltanto nella lotta con il suo contrario. L'evoluzione naturale cosmica è intrecciata in modo inseparabile con l'evoluzione del nisus spirituale; ora quella serve a questo, ora questo a quella; quando questo prevale, la stessa evoluzione naturale ci appare come il cammino dell'incarnazione regolatrice e salvatrice (I, 1006; II, 44 ss.). Anche l'A. riconosce che il valore esplicativo d'un'ipotesi dualistica è minimo: il suo valore è sopratutto pratico, religioso (I, 159; 221). « Vi è un dualismo le cui ragioni ultime ci sfuggono; per superarlo la speranza cristiana lo dichiara momentaneo e trasporta nel mondo delle realtà invisibili il proprio fondamento eterno » (III, 409).

L'A. si richiama ad analoghe tendenze dualistiche nella teologia contemporanea (I, 194 ss.) e in qualche filosofo, come p. es. in Th. Flournoy (I, 153 ss.). Nella storia si appella specialmente ad Aristotele ed a Marcione. L'elemento negativo, resistente allo spirito è in qualche parte considerato, aristotelicamente, come la materia metafisica che serve di fondamento alla realizzazione della forma (II, 107-8). Ma il pensiero puro di Aristotele, che muove la materia, la organizza e crea dal caos il cosmo, non solo non è il creatore, ma non è nemmeno il redentore, o almeno è il redentore involontario ed impassibile; non è il Padre che si incarna per salvare. L'A. cita anche spesso con simpatia Marcione e il suo « Dio straniero » (I, 881 ss.; II, 275-6; III, 547 ss.; 727); però respinge il concetto di una separazione dei due principii; « il geniale Marcione ha oltrepassato la misura negando la presenza del Padre qui sulla terra » (I, 1134).

2. - Se il problema della teodicea è quello del bene e non quello del male, ciò è perche solo il bene può essere oggetto dell'affermazione e del nostro interesse pratico; il male è un semplice dato che noi possiamo constatare e dobbiamo superare con la volontà buona. Quale è l'origine sua? Noi non lo sappiamo, nè possiamo saperlo: il male, ossia ciò che non dovrebbe essere, è probabilmente per l'A. anche l'irrazionale per eccellenza. Nessuna meraviglia quindi che egli oscilli sul concetto stesso con cui dobbiamo formularlo. Il mondo non è un meccanismo: l'essere ci appare come un principio enigmatico, che ha i caratteri dell'intelligenza, ma non è nè buono, nè giusto, nè coerente

con se stesso, che non ha i caratteri del divino. Come dobbiamo pensarlo? Come una specie di eone, di angelo decaduto, a caratteri antitetici o come un principio malvagio, una potenza tenebrosa e satanica o come una forza istintiva e misteriosa, una specie di demiurgo? Attraverso molte incertezze, l'A. sembra arrestarsi in quest'ultima concezione. Esso è come una specie di « natura », di anima della terra, analoga all'istinto, all'idea direttrice, sebbene impersonale, che presiede alla formazione degli organismi. Al pari di questa ha i caratteri dell'intelligenza e, come tale, può essere anche personificato nel « principe di questo mondo » nel « Genio della terra ». Ma, come l'istinto, se è intelligente nei mezzi, non sembra avere chiara coscienza del fine; l'opera sua spesso oscilla, prova, erra, si perde in produzioni innumerevoli o in creazioni mostruose inutili (I, 147-8; II, 384-5; III, 532 ss.). Esso si rivela soprattutto, come la Volontà di Schopenhauer, nella *libido,* nella volontà sessuale della specie (II, 350-1). Anche Goethe vedeva nella natura l'esplicazione d'una volontà demoniaca, illogica, inferiore ancora alla distinzione morale fra bene e male: volontà capricciosa, spesso crudele, irresistibile, una e tuttavia incoerente, misteriosa, indefinibile. Vi sono nella natura degli esseri che esprimono con evidenza i caratteri di questa volontà demoniaca; essa si rivela qua e là anche in certi individui umani, da cui si sprigiona come un'energia vitale fascinante e paurosa. Essi agiscono come forze naturali e ne hanno la sapienza e l'incoscienza; fra essi Goethe poneva in primo luogo Pietro I di Russia, Federico II di Prussia, Napoleone. Nel corso della mia vita (egli scrive) io ho potuto osservarne diversi da vicino e da lontano. Non sono le persone più notevoli del loro tempo per intelligenza o per talento; e raramente si raccomandano per la bontà dell'animo; ma da essi emana una forza prodigiosa su tutte le creature, anche sui dementi. Tutte le forze morali unite non possono nulla contro di essi; è invano che la parte migliore dell'umanità li combatte; la massa li segue ciecamente. Essi non possono essere sopraffatti che dalle stesse forze naturali, con le quali si mettono, un giorno o l'altro, in conflitto (III, 539).

3. - Il principio del bene — il vero Dio — non è, secondo l'A., nè il Tutto, nè nel Tutto: egli è anzi il « grande scomuni-

cato », il Dio straniero che cerca di penetrare il nostro mondo e di salvarlo (I, 205). « Dio non è punto ciò che è, ma ciò che deve essere, ciò che sarà grazie all'attività divina. Dio è un « soprappiù », un « al di là », un « altrove », un « sempre più in alto »; uno spirito che forma, orienta, ispira, consola, corregge, avverte, salva » (III, 616). Esso penetra già la natura e prepara in essa lo spirito: ma non è il Signore della natura; l'insieme delle leggi naturali, « l'areopago misterioso che mantiene giorno e notte l'equilibrio delle cose », appartiene all'essere, è opera del demiurgo, è contro lo spirito. Non è la natura che suggerisce a noi il concetto di Dio: Dio è anzitutto il Dio della coscienza morale. « Questo Dio non è il creatore delle nebulose e il guidatore delle comete; esso è in primo luogo Colui che salva il carattere assoluto del dovere e che nella testimonianza interiore della coscienza rivela l'uomo a se stesso nella sua dignità di creatura spirituale e lo orienta verso un progresso infinito » (II, 197). Il primo fondamento della fede in Dio sono i bisogni superiori, soprannaturali dell'anima nostra. Anch'essi sono realtà spirituali che presuppongono e rivelano una realtà spirituale più perfetta. Solo in appresso viene poi la conoscenza dei grandi rivelatori e delle tradizioni religiose; in queste rivelazioni esteriori noi sentiamo incarnata quell'esperienza di Dio che produce in noi l'illuminazione interiore dello spirito. Quindi Dio non è qualche cosa fuori di noi; è qualche cosa che in noi si afferma per mezzo nostro: « è Dio che, in noi, crede in Dio » (II, 98). Dio non è certamente una persona: è una potenza salvatrice e redentrice, è lo Spirito; noi non possiamo rappresentarlo che simbolicamente. Questo Dio salvatore orienta la natura, combatte il caos e il male, dirige le cose per quanto ciò è possibile; esso « corrisponde allo sforzo teleologico su tutti i piani dell'essere ed in tutti i gradi » (II, 287). L'opera sua appare saltuaria ed incompleta perchè egli non è onnipotente: egli stesso si è manifestato qui, nel nostro mondo, come un Dio crocifisso. Ma egli non è responsabile del male che non è opera sua; il dolore resta un problema, ma non è più uno scandalo. E la stessa realtà sua dà a noi la certezza della sua vittoria finale sulle potenze opposte; credere in Dio vuol dire credere che i valori spirituali avranno, tosto o tardi, qui od altrove, l'ultima parola (I, 229-30).

L'A. inclina a credere, con James e Schiller, che lo Spirito debba essere da noi rappresentato come una molteplicità, una comunione di coscienze. Non si potrebbe, egli dice, immaginare un'unità risultante da una collettività di spiriti superiori che sarebbero, ciascuno, l'idea direttrice e salvatrice d'un mondo? L'A. trova nella teoria della trinità ed in certe espressioni bibliche un accenno ed una conferma di questa sua ipotesi. In questo caso il Padre celeste di Gesù sarebbe « la faccia dell'Assoluto rivolta verso l'umanità nostra sofferente e peccatrice » (I, 793-6; II, 285; 324; 630-3; III, 6; 558 ss.). Dio sarebbe il nome per l'unità assoluta dello spirito che è anche sopra il Padre (II, 324; 349; 373). « La divinità ultima, silenzio ed abisso, ci sfugge nelle condizioni attuali dell'esistenza terrestre. Essa ci è rivelata dal « Padre ». Innumerevoli sono gli aspetti dell'Eterno che ci restano velati; ma il « Padre » è quella di tutte le faccie di Dio, che è volta verso di noi » (II, 386). — Il Dio del silenzio e dell'abisso, il Padre celeste, il Logos, il Demiurgo; noi siamo dinanzi ad una vera teogonia gnostica, che però vuole essere soltanto l'espressione simbolica d'una visione razionale, la quale ha diritto di città nella filosofia.

4. - Anche il mondo naturale non è, come abbiamo veduto, soltanto « natura ». Certo esso non è l'opera d'un Dio buono ed onnipotente. Esso si svolge attraverso tante irrazionalità e tante crudeltà, che noi non possiamo identificare quella potenza oscura, demiurgica, che in esso si esplica, con una volontà morale. Solo una teleologia superficiale può ammirare Dio nell'universo. Tuttavia vi sono già anche in queste tenebre dei bagliori. L'A. si addentra nell'esame delle teorie fisiche più recenti per dimostrare che vi è anche nei primi gradi della realtà una certa spontaneità delle cose, un principio di indeterminazione, che poi nel piano biologico viene chiaramente alla luce come finalità organica. Vi è già nella stessa natura inorganica non solo uno slancio vitale immanente, ma anche un'idea direttiva che preesiste e discende nella realtà per elevarla e redimerla. « La natura lascia già intravvedere qua e là lo spirito che noi adoriamo nel vangelo » (II, 316). L'attività del demiurgo è legata all'attività concomitante e restauratrice d'un principio redentore, il Logos: potenza pietosa e redentrice che procede dal Padre e che si esplica poi più

chiaramente nella storia per avere, infine, nei genii rivelatori e in primo luogo in Gesù la sua più alta manifestazione (II, 325 ss.; 346 ss.; III, 646). Le due attività sono indiscernibili: l'evoluzione naturale e la redenzione sembrano unificarsi in un corso solo. Quindi nella natura il bene ed il male sono anch'essi inseparabili: noi possiamo da un punto di vista spirituale discernere nella natura il bene ed il male; ma a costituire il male è concorso anche il bene, a costituire il bene è concorso anche il male. Anche l'A. vede, con Kant, nell'arte l'espressione intuitiva dell'ordine teleologico, dell'ordine divino. « Noi dobbiamo cercare con fervore, nella natura, tutti i tratti che vi rivelano la presenza dello Spirito ausiliatore e redentore, il quale corregge in certo modo un abbozzo informe, ritocca un disegno troppo indegno del modello, fissa certe linee, ne devia o ne prolunga altre secondo le linee d'orizzonte soprannaturali e le leggi d'una prospettiva divina. Questo lavoro paziente e materno d'un raddrizzamento perpetuo nell'interno d'un mondo mancato, ma preso in mano dall'Educatore supremo, esplica gli aspetti sorridenti, deliziosi, patetici della natura; così è giustificato lo sforzo estetico degli artisti, questi grandi rivelatori di intuizioni nascoste, di profezie mute e di presentimenti inespressi » (II, 57-8)

5. - Anche nella storia il fondamento è dato da un oscuro insieme di forze naturali, di grandi volontà collettive « senza anima », che sollevano nella massa umana torrenti di istinti e di passioni, turbini di conflitti — le guerre politiche, le rivoluzioni sociali, le persecuzioni religiose — che spesso travolgono e soffocano gli individui, qualche volta li aiutano e li elevano. Basta riflettere a ciò che ha dovuto essere la storia dell'umanità nelle sterminate età preistoriche per comprenderne il carattere demoniaco. Ma anche la storia della civiltà è in gran parte, dal punto di vista dello spirito, una serie di rovine: la stessa evoluzione del cristianesimo è uno spettacolo miserando. Tuttavia anche nella storia si esplica, in mezzo a questo tumultuare di forze demoniache, in contrasto con esse e pure inseparabilmente da esse, un senso divino, un Logos. Strumento di questo sforzo spirituale è la libertà dell'uomo, che fa dell'essere animato un'incarnazione dello spirito, una personalità ed è il mezzo d'inserzione dello spirito e delle sue attività redentrici nella storia. Così

tutto il movimento della storia è anche un *nisus* creatore, un'ascensione continua, legata specialmente all'apparire delle personalità eroiche, dei geniali, dei veggenti, degli ispirati, dei santi. Questo non vuol dire che con la libertà spunti la necessità del progresso continuo: la teoria del progresso fatale è assurda. La vera legge del divenire risiede nella uguale possibilità del progresso o del regresso per le società come per gli individui. La legge morale esige che noi crediamo e cooperiamo al progresso: bisogna dunque che il progresso sia possibile o almeno che noi lo crediamo possibile. Ma la storia resta sempre qualche cosa di contingente: lo stesso progredire è sempre il risultato di una serie di atti di libertà, di creazioni, che poi si ripercuotono nella vita sociale e generano nuove forme di vita. Però, come la finalità fisica e biologica, anche questa contingenza storica dovuta alla libertà è, almeno come dover essere, una creazione coerente e continua, una redenzione progressiva. Essa si attua attraverso un doppio grado di coscienza: la coscienza psicologica che è determinazione dell'io da parte del non io naturale e la coscienza spirituale che è determinazione dell'io da parte dello spirito, delle realtà ideali superiori. Nella sfera della prima stanno l'arte e la scienza: nella sfera dell'io spirituale stanno la morale e la religione. Con questa comincia qualche cosa che è ancora nella storia e tuttavia è già superiore alla storia.

6. - L'arte e la scienza conducono alla visione dell'Uno, alla religione cosmica, naturistica: ma questa è appena, per l'A., una religione. Essa rimane ancora sempre nella sfera esteriore: la religione vera comincia solo quando l'azione dello Spirito si fa viva nella nostra coscienza e vi accende una nuova luce. Già l'evoluzione naturale e storica presuppone una causa finale, una realtà spirituale che attira le attività brute e le raccoglie in uno sforzo di salire, che sembra agire nel senso stesso della vita. Ma nella vita religiosa abbiamo un intervento diretto dello spirito, una rivelazione ed un aiuto soprannaturale, un miracolo. Dall'alto, dal Regno di Dio discende nella sfera umana un'energia salvatrice che, valendosi della libertà umana, vi si inserisce come qualche cosa di impreveduto e di incoordinabile. La rivelazione è « un raggio dall'alto, proiettato nelle nostre tenebre

per illuminare la via » (III, 696). Quest'illuminazione si propaga poi di età in età nella storia ed estende la sua azione liberatrice.

La vita morale è, come si è veduto, il primo grado e la preparazione della vita religiosa: nell'una e nell'altra si tratta di elevare l'io ad una comunione spirituale superiore. Ma la coscienza religiosa porta alla piena luce quello che nella coscienza morale è ancor soltanto un presentimento oscuro. Anch'essa è un fatto psicologico: anch'essa è un'« esperienza ». Ma il dato di quest'esperienza è una realtà spirituale che si unisce a noi come qualche cosa di affine, che ci fortifica e ci eleva. Perciò mentre l'esperienza esteriore è accompagnata da un senso di dipendenza da una realtà straniera, l'esperienza religiosa porta con sè un senso di vitalità accresciuta, di pace e di gioia. Ci dà quest'esperienza una vera certezza della realtà dello Spirito? L'A. distingue la certezza scientifica fondata sull'induzione e la certezza morale fondata sul contatto diretto delle realtà spirituali altre da noi. Questa è la certezza dell'esperienza religiosa. Essa è implicata in ogni coscienza umana, anche se non è ancora riconosciuta. Il che è ben altro, si comprende, dal pretendere che tutti gli uomini abbiano l'idea innata di Dio. L'esperienza religiosa ci dà la certezza d'un mondo spirituale superiore — che noi diciamo Dio — ma senza farcelo conoscere in sè, senza darcene il concetto, senza darci una dottrina di Dio.

La rivelazione è quindi un fatto universale: « l'energia rivelatrice, paziente e doloroso sforzo di redenzione, si è esercitata sempre e dappertutto » (I, 172). Ma vi sono degli uomini e delle età che sono favoriti sotto questo rispetto in modo particolare: e vi sono delle età di silenzio come vi sono dei periodi glaciali in geologia. L'età dell'apparizione dei profeti israeliti e l'età della nascita del Cristianesimo sono due momenti in cui l'azione dello spirito si è più profondamente inserita, come rivelazione, nell'orientamento della storia.

7. - Noi abbiamo veduto che l'energia redentrice suprema, Dio, ci è ignota nella sua realtà assoluta: l'infinità di Dio, *numen tremendum*, è per l'A. una visione terrificante, dinanzi alla quale non resta che il silenzio. Ma noi abbiamo nella coscienza religiosa la sua rivelazione a noi, noi conosciamo Dio come il Dio salvatore del nostro mondo e della nostra umanità, come il

« Padre ». Il « Padre » non è nè un Dio inferiore, nè un essere altro da Dio: è un « attributo », una manifestazione del Dio assoluto, per la quale questo si rivela a noi come la forza morale che salva e di cui Gesù è stato l'incarnazione (I, 194). Noi personifichiamo questa forza nel « Padre »: ma essa è personale solo in noi, in quanto è Colui che parla, come persona, a tutte le anime fedeli. Quando noi dotiamo il « Padre » delle doti della giustizia e della carità, noi lo dotiamo di perfezioni che sono per noi pensabili solo in quanto incarnate in una persona e quindi siamo forzati a rappresentarlo come persona: ma questa è soltanto una necessità umana dalla quale dobbiamo fare astrazione il più che sia possibile. Dio ha certamente tutte le perfezioni positive della personalità, ma egli non ha della personalità i limiti e noi non possiamo rappresentarci chiaramente una personalità senza limiti. Dire che il Padre è persona vuol dire quindi soltanto che egli non è spiritualmente inferiore agli esseri dotati di personalità e che egli può ispirare e penetrare le personalità morali, sia poi quel che si vuole la sua realtà metafisica (III, 182; 706-7). « Quando noi parliamo di un Dio personale noi affermiamo che i predicati spirituali implicati in noi per il possesso d'una libera personalità sono realizzati *a fortiori* nell'essere sommamente buono e santo che noi adoriamo sotto il nome di Padre » (III, 725). Il Padre è il Dio della nostra coscienza: « il Dio che adoriamo, amiamo, lodiamo, il Dio della preghiera intima, il Dio la cui presenza è per la nostra anima più certa che l'esistenza del corpo » (II, 336). Esso è una potenza puramente morale, che non deve essere identificata nè col Dio creatore, nè col Dio dell'Antico Testamento, nè col Dio della predestinazione all'inferno (III, 187). Come potenza morale esso ha ordinato il mondo in vista della sua redenzione: questa è la « creazione » di cui parlano i catechismi (II, 285; 348). Ma questa « creazione » è solo l'attività elevatrice e redentrice di un Logos immanente alla natura ed alla storia: è l'opera di una Provvidenza, non di un Creatore nel senso metafisico della parola. « La Provvidenza è ciò che vuole altro da ciò che è. Essa è protesta, offensiva, intervento inopinato, « miracolo », ogni volta che ciò è possibile. Bisogna aggiungere questa restrizione, perchè se si dichiara che la provvidenza è omnisciente ed onnipotente, essa cessa di essere morale nel senso limpido ed onesto del termine »

(III, 441). Certo la fede nel Padre costringe il cristiano a statuire il trionfo avvenire dello Spirito che soffre e lotta per salvare. Il Padre è onnipotente in questo senso, che è « invincibile ». Tutti quelli che egli ispira sono dei « vincitori », che in qualche modo parteciperanno della restaurazione ultima che i giusti implorano giorno e notte sulla terra (II, 373).

8. - Il Padre ci è rivelato non nel piano esteriore dell'universo, ma attraverso la nostra coscienza religiosa: la prima sorgente della nostra fede è la rivelazione interiore. Ma questa ha la sua conferma e il suo appoggio nel vangelo di Gesù, che del Padre è stato la più perfetta manifestazione nella sfera umana. Per questo noi diciamo che Gesù è stato l'incarnazione del Logos, il Figlio di Dio: egli ha incarnato in sè nel modo più perfetto la forza redentrice del cosmo. Il dramma della vita sua è stato l'urto fra la nozione cosmica e millenaria di Dio e la nozione nuova e redentrice del Padre, del Dio spirituale. Certo egli non è stato il solo rivelatore del Padre, non in lui solo si è incarnato il Logos: ma in lui si è incarnato in una maniera unica (II, 64; 409 ss.). Con ciò noi non diciamo che Gesù sia un Dio. Dire che Dio si è incarnato in Gesù vuol dire solo che in lui è discesa la realtà ineffabile del Padre per uno di quegli atti soprannaturali che costituiscono la totalità del processo di redenzione. Ma il Padre si è umanizzato in lui solo per quanto ciò gli era possibile: perchè se Dio si fa uomo, egli cessa di essere Dio. Potrebbe Dio diventare un animale od una cosa? Così non può diventare uomo. Affermare che in Gesù si unirono la natura divina e l'umana è un affermare l'assurdo: o almeno è un porre l'una accanto all'altra due nature che si escludono e che non potrebbero mai essere presenti simultaneamente. Gesù a Getsemani pregò se stesso? E se ciò è assurdo, dov'era allora la seconda persona della trinità? (II, 596 ss.).

Quindi possiamo riconoscere ad un tempo tutte le imperfezioni umane di Gesù senza nulla togliere al suo valore religioso. « Vi sono dei cristiani che si turbano al solo pensiero che Gesù abbia potuto credere sinceramente nell'imminenza della fine del mondo; essi vogliono contemplare sulla testa del Salvatore la tiara di qualche infallibilità soprannaturale estesa a tutti i campi senza eccezione. Lasciamogli piuttosto la sua corona di spine.

Anche se avesse condiviso un errore apocalittico per ciò che riguarda l'avvento del Messia sulle nubi, la sostanza del suo insegnamento circa la redenzione finale resterebbe: ciò che ha voluto suggerire attraverso il simbolo immaginoso, sussiste » (II, 708). I secoli non gli hanno tolto nulla della sua grandezza. Anche oggi tutti quelli che combattono il Dio ecclesiastico, lottano senza saperlo per il Dio di Gesù. La tirannide sacerdotale non dovrebbe velare ai loro occhi la grandezza di Gesù. Quanti misfatti non sono stati perpetrati nel sacro nome della libertà! E tuttavia questa è perciò meno santa? È la predicazione di Gesù che ha suscitato nel seno d'una società scettica e schiava un'esplosione di fiera indipendenza morale. I suoi discepoli hanno praticato subito il diritto di rivolta contro l'autorità ingiusta ed hanno coniato il detto rivoluzionario: « Bisogna obbedire a Dio prima che agli uomini » (I, 199).

Come la divinità vera e propria di Gesù l'A. rigetta quindi anche il dogma dell'espiazione (III, 252 ss.). Cristo ci ha redenti con la sua rivelazione: il dramma del Calvario è il dramma che si svolge oscuramente da ogni tempo sulla terra. Dinanzi all'infinità dei mondi la teoria dell'espiazione sembra all'A. il residuo di un antropocentrismo puerile. La vita è dappertutto: probabilmente simile nelle sue manifestazioni alla vita della terra. « Allora se l'essere spirituale si è svolto dappertutto dall'essere animale, il peccato si è prodotto dappertutto? Se sì, quale incubo la creazione! Quale fallimento! Quanti miliardi di redenzioni necessarie! E questo fino all'avvenire più lontano, perchè i mondi continuano a nascere sotto i nostri occhi. Il Figlio unico di Dio sarebbe salito, salirebbe ogni giorno e dovrebbe salire eternamente su delle croci per espiare qualche « caduta » in ciascuno dei pianeti abitati dell'universo? Se invece il peccato è destino di noi soli, il Cristo salvatore non è nulla per l'universo. Questo è alla nostra umanità ciò che è l'oceano ad una goccia d'acqua: il redentore è il redentore d'una minuscola terra, non il redentore del mondo » (I, 109).

9. - Gesù non credette di fondare una religione nuova e rimase nei quadri della religione ebraica. Pur levandosi al disopra di ogni religione cultuale, egli accettò i riti tradizionali e non volle in fondo altro che continuare la tradizione profetica. Questo

permette all'A. di giustificare l'Antico Testamento e il suo Dio, pur riconoscendo che l'A. T. conserva ancora molte vestigia della mentalità pagana. Egli non si nasconde gli orrori della religione israelitica, non dissimile in questo dalle altre religioni semitiche. È indubitato che sacrifici di bambini sono stati fatti sovente in onore di Iahvé. Questi sacrifici si facevano il giorno di Sabbato nella valle di Hinnon (Ezechiele 23, 39) e il sacrificante, terminata l'opera, con le mani ancora insanguinate si recava al tempio di Iahvé. Il Iahvismo adottò la prostituzione sacra: fin dal tempo più antico vi erano in mezzo al popolo ebraico delle prostitute consacrate (Gen. 38, 14-23). Non bisogna perciò mettere l'A. T. al livello del Nuovo Testamento. Bisogna distinguere in esso le due ispirazioni rivali che sembrano lottare per la preminenza, l'ispirazione sacerdotale e l'ispirazione profetica. Anche l'A. T. deve essere interpretato secondo il vangelo (I, 520).

La tradizione evangelica si continuò nei grandi discepoli di Gesù, Paolo e Giovanni l'evangelista e poi, attraverso i secoli, nella serie sacra di tutti coloro che si fecero apostoli della sua parola e che costituiscono, nel loro insieme, la grande chiesa invisibile. Sotto questo aspetto possiamo dire che « la chiesa nella sua essenza è lo Spirito, la terza persona della Trinità (II, 45). La chiesa invisibile si incarna sempre per ogni cristiano in una chiesa visibile, che è la veste concreta della prima, anzi meglio il suo miserabile travestimento nel mondo (III, 69). Ogni chiesa è così un riflesso spirituale del Cristo, una continuazione della sua rivelazione: ma una continuazione che spesso devia e si corrompe, tornando al paganesimo e prostituendosi alle potenze del mondo. Tuttavia le chiese sono sempre necessarie alla debolezza nostra: « le chiese ci riconducono verso la Chiesa » (III, 117). Tra le diverse chiese, le simpatie dell'A. vanno particolarmente alla chiesa degli « Amici ». « Il cristianesimo universale dovrebbe mettersi alla scuola della Società degli Amici. Nell'avvenire, quando gli storici ecclesiastici potranno giudicare delle cose ad una distanza sufficiente, essi riconosceranno che G. Fox e W. Penn nel XVIII secolo furono dei veggenti ispirati come Isaia e Geremia. Come i profeti ebrei, essi ricondussero *una* religione verso *la* religione. L'orientamento dato da essi alla chiesa si affermerà sempre di più » (III, 126).

10. - La rivelazione religiosa è essenzialmente, come si è veduto, rivelazione morale, orientamento pratico. « Ricevere la parola di Dio è più che un'adesione intellettuale, è un'accettazione morale che porta con sè un'obbedienza, una subordinazione, una direzione di tutte le nostre potenze verso il regno di Dio » (III, 97). La teologia non ha quindi importanza. Essa è in gran parte solo un tessuto di immagini, che designano simbolicamente, per la direzione pratica, rapporti sui quali noi non sappiamo nulla di più. Quando diciamo che Gesù è il Figlio, che Dio è il Padre etc., noi ci serviamo di immagini. In fondo perciò l'A. rigetta tutta la sottostruttura dogmatica: le formule tradizionali non corrispondono ad alcuna realtà. Egli ammette la possibilità di conservare le vecchie formule, ma solo come dei vasi grossolani, indegni d'essere confusi con il tesoro d'idee inesprimibili che esse conservano e proteggono. Così la formula trinitaria ha il vantaggio di mantenere l'unità di Dio e di distinguere le diverse sue funzioni rispetto al mondo (II, 29 ss.; III, 26 ss.). I vecchi formularii dogmatici salvano l'anima dal vago, dall'incertezza; fissano, con una certa approssimazione, i risultati dell'esperienza religiosa collettiva e danno ai credenti un linguaggio comune. Questo giustifica la simpatia rispettosa che ad essi si deve anche quando non compiono la loro funzione che molto imperfettamente. Le insulse pedanterie della teologia sul concetto di rivelazione non tolgono ciò che vi è in esso di profondo e di terribilmente problematico. Solo non bisogna mai dimenticare la distinzione fra la veste simbolica e la verità spirituale. Preso letteralmente, tutto l'apparato dogmatico non è più che « una vecchia mitologia » (I, 156). Il solo enunciato della concezione teologica comune è « una sfida alla ragione ed alla coscienza, un ritorno alle elucubrazioni gnostiche ed alla mitologia pagana » (II, 338). Lo stesso si dica del rito. L'A. accetta le preghiere tradizionali ecclesiastiche consacrate dall'uso (III, 154): accetta il rito della cena, ma accentuandone il simbolismo escatologico: esso raffigura la comunione finale di tutti i cristiani fra loro e con Cristo nel Regno di Dio. Ma quando si perde la coscienza di questo valore simbolico, il rito diventa una superstizione. « Identificare il Dio della coscienza morale col Dio cultuale che esige sacrifizi, cerimonie, riti adulatorii è un abbassare Dio al disotto del livello morale ed un orientare le anime pie verso

una perpetua adulazione che è un atto senza valore morale e il più delle volte degradante — e per l'adoratore e per l'adorato» (II, 198).

11. - Il centro vivo della religione non è quindi nè nei dogmi, nè nei riti, ma in quel «dialogo mistico con lo Spirito santo» che è la preghiera. «Una storia della preghiera sarebbe la migliore storia dell'evoluzione religiosa dell'umanità» (Sabatier). La preghiera consiste in un atto di dedizione interiore alla volontà buona da noi personificata nel Padre e in tutti quelli che per noi incarnano questa volontà. Nella preghiera rivolta ad un essere, che diventa per noi un simbolo del divino, vi è una presenza che fortifica e che consola. Nello stesso tempo che un colloquio od un'allocuzione, la preghiera è quindi un'elevazione spirituale; è l'affermazione che, nonostante tutto, vi è in noi qualche cosa che è superiore al dolore ed alla morte, quando noi siamo uniti al Dio che salva. «L'impressione che l'io sente nella preghiera è che un principio spirituale, che in un certo senso è distinto da lui e tuttavia non ne è distinto, esercita sul suo focolare di energia personale un'azione vivificante che non si può paragonare ad alcun'altra. Tutto avviene come se una forza oltremondana, che si può chiamare Dio se si vuole, agisca direttamente sul mondo dell'esperienza umana» (Iames). Da ciò il valore religioso che può avere il silenzio e che possono avere anche le preghiere meccaniche, in uso presso tutte le religioni rituali, in quanto esse rappresentano un metodo per elevare l'anima alla concentrazione interiore (III, 127 ss.).

L'A. ripudia perciò la preghiera come petizione di grazie. La stessa affermazione che bisogna invocare Dio per essere aiutati è scandalosa. Dunque l'essere omnisciente aspetta, per aiutare l'uomo contro il dolore ed il peccato, che abbia presentato una richiesta in regola all'amministrazione! Ma io aiuto un bambino in pericolo anche se egli ignora la mia presenza! (I, 197). Questa preghiera interessata associa il più delle volte Dio al nostro egoismo e gli attribuisce stolte compiacenze (I, 209 ss.). L'A. ammette che la preghiera possa essere anche un appello alla potenza di Dio, che, senza essere onnipotente, lotta anch'egli contro le potenze malvagie della natura. Ma appunto perciò, anche in questo caso, la preghiera deve sempre «accordarsi con

l'ordine della salute », cioè deve essere un atto di dedizione e di unione con Dio. Essa chiede l'esaudimento, ma non lo esige: essa si muove nell'atmosfera della fiducia in Dio, e della sottomissione virile all'ineluttabile. È l'appello dell'uomo alla cooperazione di Dio e con Dio. Tale preghiera non è quindi solo una petizione interessata, è anche una scuola della rinunzia e della dedizione, un passo innanzi nella comunione interiore con Dio.

12. - Ecco adunque la concezione che l'A. pone a fondamento della sua fede cristiana: un mondo opposto a Dio, inintelligibile e terribile per i suoi misfatti ed i suoi dolori, dal quale tuttavia il soffio della pietà del Padre, con l'aiuto di tutte le volontà buone, svolge dolorosamente, ma sicurameute, la gloria del Regno di Dio. Credere in Dio non vuol dire credere che Dio abbia predestinato il dolore e la morte per il nostro bene, il che è assurdo: vuol dire credere che la morte e il dolore non distruggono il destino divino della nostra personalità: e che attraverso tutte le incoerenze e le brutalità del mondo, lo spirito avrà l'ultima parola per l'individuo e per la collettività (I, 229). « Il solo dualismo compatibile con il valore della vita e la realtà della persona morale è quello che subordina nettamente il male al bene, in quanto questo è predestinato, in ultima analisi, al trionfo (III, 550).

Questo implica l'indistruttibilità della persona morale: se tutti gli individui — e in questi consiste la realtà per noi — scivolassero verso il nulla finale, come fondare su questa visione un ottimismo collettivo? Nessuna gioia d'essere stati e d'aver vissuto ed operato potrebbe consolarci del nulla che ci aspetta. L'A. non pretende naturalmente di darci su questo punto delle nozioni precise: ma formula chiaramente la sua convinzione della sopravvivenza in Dio. La scintilla spirituale, che scende in noi dallo Spirito, è la nostra anima. Per essa l'incarnazione si rinnova in ogni uomo: l'uomo si leva sopra la natura solo in quanto, per mezzo dell'anima spirituale, Dio abita in lui. E quando lo strumento corporeo si spezza, questo elemento divino, che diciamo nostra anima, riporta sulla morte una vittoria decisiva (III, 45). Noi possiamo così pensare sopra l'individuo un regno di personalità liberate dalla grazia redentrice, che costituisce un organismo morale, sovrano ed universale (III, 327).

Su queste basi l'A. costruisce la visione messianica, nella quale si riassumono le sue supreme speranze. L'opera del Dio salvatore, per quanto incompleta e saltuaria, tende necessariamente verso la trasfigurazione apocalittica di questo mondo (II, 286; III, 209 ss.). Lo spirito alla fine dei tempi distruggerà ciò che deve essere distrutto del mondo (III, 688); e trasformerà l'universo intiero in una Gerusalemme celeste, nella quale avrà termine l'evoluzione presente dei mondi. Un universo superiore succederebbe all'universo presente. « Tutti i figli di Dio, cessando di essere confinati nelle loro patrie planetarie, costituirebbero la federazione dei regni di Dio nel seno della Famiglia del Padre finalmente realizzata ». E questo mondo di esseri perfetti potrebbe, per la generazione, essere il veicolo della risurrezione degli spiriti disincarnati nel corso dei secoli (I, 112 ss.). Questa trasfigurazione dovrebbe essere una restaurazione universale: anche Satana, il demiurgo, dovrebbe essere riscattato (II, 296; III, 268 ss.): chi potrebbe raffigurarsi l'avvento del regno di Dio coesistente con i tormenti e le bestemmie d'un inferno destinato a durare eternamente? Così sarebbe rigenerata, secondo il concetto di S. Paolo (Rom. VIII, 19-22) anche la natura. Oggi tutta la natura creata geme e soffre i dolori del parto. Anch'essa aspetta la rivelazione dei figli di Dio. Perchè essa è stata sottomessa alla vanità contro il suo volere; ma questa sottomissione che l'assoggettò alla morte, le lasciò la speranza della rigenerazione. Onde anch'essa sarà un giorno liberata dalla servitù della morte e parteciperà della gloria dei figli di Dio.

IV.

1. - Criticare dal punto di vista speculativo un'opera, il cui autore dichiara esplicitamente di non avere scritto per i filosofi, può parere un'ingiustizia. Ma la dichiarazione dell'A. procede da un eccessivo senso di riserbo. L'opera sua è un serio tentativo di dare un fondamento filosofico ad una nuova visione del Cristianesimo ed ha, come tale, diritto ad una valutazione filosofica. Ora di questa visione e della sua formulazione filosofica l'esposizione che precede ha cercato di mettere in luce il valore: le

brevi osservazioni che seguono hanno per fine soltanto di rilevare alcuni punti dove la fondazione filosofica può parere questionabile od insufficiente.

Il primo punto ed il più essenziale è la determinazione del punto di partenza. L'A., comincia con un atto di rinunzia intellettuale: l'esperienza e la scienza non ci illuminano affatto sul problema capitale del nostro destino: in fondo sul problema del dolore, dell'origine della natura e del male bisogna rassegnarsi all'ignoranza: la coscienza cristiana è inseparabile da una certa confessione di agnosticismo (III, 156 ss.) « Dei grandi silenzii avvolgono il dramma umano: quello delle stelle, quello degli animali, quello dei nostri antenati preistorici, quello dei morti, — quello di Dio » (III, 194). Tuttavia l'A. respinge lo scetticismo desolato degli atei (I, 202): per aver la forza di vivere e di fare il bene bisogna almeno vedere all'orizzonte i bagliori d'un'alba. Questo chiarore nelle tenebre è l'intuizione interiore. Ora questo è un concetto che esige una determinazione. Noi diciamo intuizione l'esperienza diretta di un dato immediato: vi è quindi un'intuizione esteriore (l'esperienza fisica) e un'intuizione interiore (l'esperienza psicologica). La questione del loro rapporto qui non ci interessa e non infirma la distinzione. Ma ciò che l'A. chiama intuizione interiore non è l'esperienza psicologica in genere, è una parte sola di essa: quella che si riferisce alla vita spirituale propriamente detta, alla vita morale e religiosa: è, in breve, l'intuizione spirituale dei mistici. Ora anche questa può essere considerata sotto due aspetti: come visione, conoscenza, e come indicazione pratica, direzione della vita. L'A. non si arresta a chiedersi se questi due aspetti siano separabili e si pronunzia decisamente pel secondo: egli adotta, come Tyrrell, una certa forma di prammatismo religioso: l'esperienza religiosa è un adattamento pratico, una risposta della nostra personalità ad una realtà spirituale superiore, che ci è rivelata nelle esigenze stesse del nostro spirito: quest'atteggiamento ci dà la serenità, la pace, la forza morale (I, 471; II, 151-2). Quindi la religione è per lui un atteggiamento pratico, non metafisico (I, 190): è una rigenerazione morale (I, 518). Credere in Dio, dice l'A., vuol dire sopratutto « abbandonare l'ingannevole regno delle formule intellettuali per quello della vita morale e spirituale ». Bisogna liberarsi dalle costruzioni metafisiche e star paghi ad una fede

pratica, la quale abbandona ogni pretesa di spiegare ciò che è ed è stato e si preoccupa solo di dirigerci verso la via della salute. L'A. crede che la pace religiosa dell'anima possa sussistere senza la pace logica. « L'anima umana è capace di possedere una pace spirituale che coabita con irreduttibili difficoltà razionali: è il miracolo della certezza religiosa » (I, 255). Ma il semplice criterio prammatista della forza, della serenità etc., è troppo soggettivo ed incerto: l'A. quindi lo rinforza col dirigere lo spirito in un senso ben definito: verso Cristo è il suo vangelo. La fede religiosa consiste nell'orientarsi verso Cristo (I, 187). Il Cristianesimo è nella sua essenza « un atteggiamento interiore, un' orientazione morale e religiosa, una maniera di essere » (I, 472; II, 137).

Ora questa duplice fondazione si risolve in realtà, come già si è detto, in un circolo vizioso. Il solo argomento decisivo in pro dell'ispirazione della Bibbia è che essa ci ispira (I, 478): vale a dire è un ricorso alla luce interiore che valuta e decide. Ma come distinguere la vera luce interiore dalle fantasie individuali? A ciò abbiamo una pietra di paragone infallibile: « il solo spirito che deve essere qualificato come divino è quello che riproduce lo spirito di Gesù » (I, 479; 493). È dunque la luce interiore che giustifica il vangelo o il vangelo che giustifica la luce interiore? Quest'ultima posizione è evidentemente insostenibile: se vi è una luce interiore, ogni documento storico deve essere sottomesso alla sua giurisdizione. Se anche in presenza della personalità storica del Cristo la volontà nostra si piega come per una subordinazione istintiva, ciò avviene perchè il nostro giudice interiore vede realizzato nel Cristo il suo ideale religioso. Accade qui come nell'entusiasmo morale destato dall'esempio. L'esempio è sempre solo adottato come tale per virtù dell'antecedente intuizione del valore morale che esso realizza.

Il vero e primo criterio deve essere dato quindi dall'esperienza spirituale, dall'intuizione. Ma non corre allora questa il pericolo di degenerare, così isolata, in un sentimentalismo mistico? E sopratutto è ammissibile che essa, come giudizio intuitivo di valore, possa essere separata dal giudizio teoretico? Come possiamo aderire principialmente, definitivamente, ad un'orientazione pratica senza decidere ciò che essa significa nell'ordine delle realtà? E come può questo inevitabile giudizio teoretico

essere separato dall'insieme di quei giudizi teoretici che costituiscono il nostro sapere? Non è vero che l'anima nostra possa trovare la pace in presenza della contraddizione, cioè di una negazione persistente della ragione. I limiti del nostro sapere non costituiscono una contraddizione; un'irrazionalità razionalmente constatata non è più irrazionale; anch'essa è sottomessa allora all'unità razionale del nostro spirito. Qualunque siano i limiti del nostro sapere, tutto ciò che sappiamo, anche circa questi limiti, può e deve essere ridotto nell'unità d'una visione complessiva, fuori della quale qualunque nostra intuizione manca assolutamente di fondamento. Perciò l'esperienza religiosa, se è posta assolutamente da sè, isolatamente dal complesso dell'esperienza e del pensiero, non può mai uscire dal subbiettivo, non è giustificabile, non è orientata da alcun criterio obbiettivo. E il ricorso al criterio del vangelo è ancora sempre un atto subbiettivo; da quanti angoli visuali può essere visto il vangelo! L'esperienza religiosa non può avere valore obbiettivo se non è ragione; e non è ragione se non è la conclusione di tutta l'esperienza umana. L'esperienza non è solo la scienza e tanto meno solo la scienza del mondo fisico; è anche esperienza morale e spirituale e in tutti i gradi è anche pratica, cioè attività e vita. Ma in nessun grado, nemmeno come esperienza religiosa, è solo pratica; se fosse tale, sarebbe qualche cosa di cieco e di ingiustificabile. Anche l'intuizione religiosa è inseparabilmente teoretica e pratica e, sebbene apparisca come qualche cosa d'isolato e d'improvviso, è in realtà una creazione geniale condizionata da tutta l'esperienza antecedente ed ha in questa il suo orientamento ed i suoi criterii. Essa è un atto di sintesi ed è, come tale, qualche cosa di qualitativamente distinto e di inderivabile dai suoi elementi; ma è nello stesso tempo qualche cosa di inseparabile da essi ed ha nel suo rapporto con essi la misura del suo valore.

2. - Quest'ambiguità iniziale si riflette poi in tante altre incoerenze minori, in cui la subbiettività del giudizio si dà libero giuoco. Così p. es. l'apologia della Bibbia in I, 521 ss. è una serie di effusioni sentimentali di scarso valore obbiettivo; questo biblicismo patetico è ancora un residuo di tradizionalismo dogmatico. Lo stesso spirito incoscientemente dogmatico fa porre all'A. le epistole apostoliche allo stesso livello e come una con-

tinuazione dei vangeli. « In primo grado i vangeli, in secondo grado le epistole apostoliche — ecco la nostra carta religiosa, la nostra norma, i nostri classici ispirati » (I, 677). Tanto l'interpretazione della dottrina di Paolo quanto quella di Giovanni sono forzate e false. Sono pagine piene di un lirismo apologetico, ma destituite di senso storico e critico. In esse parla il teologo dogmatico, per il quale e le epistole paoline e il quarto vangelo debbono essere egualmente e ad ogni costo « testimonianze rese al Padre ». Non parliamo poi dell'esaltazione di quel libretto mediocrissimo sotto ogni aspetto che sono gli Atti degli apostoli (III, 121). Anche le costruzioni dogmatiche dell'A. — del Dio spirituale come trinità (II, 202 ss.) etc. — sono esercitazioni simboliche dettate solo dal desiderio di dare un senso qualunque alle formule tradizionali. Aggiungasi infine che anche il concetto della rivelazione storica è posto in modo molto problematico. Una determinazione più precisa del concetto di ispirazione avrebbe forse suggerito all'A. il riconoscimento della naturalità dell'ispirazione nei rivelatori, come egli la riconosce all'azione del Logos nella natura e nella storia. La vita religiosa è per l'A. una serie di inserzioni trascendenti, cioè di veri miracoli dovuti all'intervento diretto del Dio spirituale. Ora questa ipotesi non è adeguata alla continuità del divenire storico ed all'estrema complicazione dei suoi fattori: il male passa nel bene per tante transizioni insensibili che una separazione è impossibile. Il fattore divino, teologico è introdotto da un'interpretazione metafisica, trascendente e non ha bisogno d'essere inserto, come un trascendente empiricamente constatabile, nella serie causale ad interromporla od a turbarla. Già nel mondo inferiore, inorganico vi è un'organizzazione mirabile; non è già essa un prodotto dello Spirito, del Logos? E tuttavia essa serve innumerevoli volte al male. Lo stesso si dica della vita e della coscienza. Si aggiunga che qui specialmente tutta la realtà appare così regolarmente concatenata, che non si vede come e dove potrebbe inserirsi un'azione spirituale. Ma anche nella sfera superiore della vita spirituale è impossibile stabilire una linea di demarcazione fra il bene e il male. L'egoismo per molti lati è male, per alcuni lati può essere bene. Così per contro lo stesso amore materno, moralmente così ammirabile, può essere sotto certi aspetti egoismo condannabile. Le termiti sono mirabilmente devote alla loro colonia sociale;

ma sono feroci, individualmente le une con le altre. Fin dove in esse l'istinto sociale è opera dello Spirito? Ogni disposizione spirituale è così intimamente legata con l'essere fisico che l'inserzione d'un intervento soprannaturale dovrebbe creare ogni momento dei miracoli. Lo spirito non crea, non agisce per un'azione improvvisa e violenta, ma agisce solo in un terreno preparato, corona, si può dire, un complesso di condizioni che lo determinano senza necessitarlo. Le stesse crisi, le conversioni p. es., non fanno eccezione. Diversamente come potrebbe l'azione divina, se fosse dovuta ad un intervento diretto, essere in tanti casi impedita e distrutta dall'azione malefica della natura? Ciò vuol dire che essa è inserta con questa in una concatenazione unica. Tutta la teleologia dell'A. ha bisogno dunque d'una revisione.

3. - Ma la difficoltà maggiore è il difetto d'una rigorosa unificazione dei concetti fondamentali. La filosofia esige rigorosamente quest'unità; anche quando è una filosofia dualistica. Quando manca questa rigorosa concatenazione concettuale, la filosofia diventa un racconto mitologico; e questo è l'aspetto che qui qualche volta prevale. Ora il mito ha diritto di città nella filosofia solo quando è introdotto e riconosciuto come mito, non quando si sostituisce al concetto e viene con esso confuso in una trama unica.

La visione complessiva dell'A. si avvicina alla filosofia della contingenza (Ravaisson, Lachelier, Boutroux) in quanto anche questa considera il mondo come una rivelazione progressiva d'un principio spirituale che dirige già secretamente i meccanismi naturali e, in un grado più alto, per la sua presenza allo spirito dell'uomo provoca in esso le manifestazioni più alte, la morale e la religione. Ma in essa questo principio è identificato sempre ancora col Dio creatore della metafisica. La filosofia della contingenza conduce alla mistica; vi è nel mondo un principio spirituale di cui dobbiamo sollecitare l'ispirazione, la comunione; ma questa mistica aspira a confondersi con l'essere e non è in fondo molto dissimile dalla mistica del panteismo e del naturalismo. Ad essa manca la visione della dualità profonda che condiziona l'ascensione degli esseri fino alla vita, al pensiero, all'intuizione religiosa.

Per questo l'A. vede nella teoria di Bergson sulla caduta, sulla materializzazione continua dell'energia creatrice il complemento necessario della filosofia della contingenza. Vi è un processo di decadenza, una caduta cosmica, a cui reagisce lo slancio vitale creatore. Ma questo slancio vitale è ancora concepito anch'esso troppo naturalisticamente; un efflusso senza fine, un fluire inesauribile dell'essere è ciò che dà il pensiero, l'obbligazione morale, la religione, la santità? Perciò, nonostante il suo dualismo, la dottrina di Bergson non esce dal naturalismo e non conserva, con la filosofia dell'A., che un'analogia molto superficiale e lontana.

La dottrina dell'A. ha il vantaggio, su questa filosofia, dell'esplicito riconoscimento del dualismo tragico della realtà, che sottostà ad ogni concezione idealistica. Ma essa ha di fronte ad esse un grave inconveniente; e questo è la semplicità del suo punto di vista realistico che fa del processo metafisico un processo storico e si espone a tutte quelle difficoltà ed a tutte quelle incongruenze che già vediamo rilevate da qualcuno dei suoi più acuti critici. Come è possibile, p. es., la coesistenza di un Dio moralmente perfetto con un universo da lui indipendente e per natura a lui così radicalmente opposto? Quale strana dualità! E se le miserie delle creature pesano già su di noi tanto da essere una delle cause più gravi della nostra infelicità, quanto più non dovranno esse pesare sul Padre che è il più misericordioso degli esseri! Non lo faranno esse più miserabile delle stesse creature? Inoltre quanto incerta ed insignificante sembra essere l'opera sua di fronte all'infinità inesorabile della natura! In un piccolo angolo dell'universo è nata, non sappiamo come, la vita e con essa la coscienza del bene; tutto intorno, un immenso universo di forze cieche che creano un'infinità di esistenze dolorose ed inutili. Da quanto tempo è apparsa la coscienza umana? E per quanto tempo durerà ancora questa luce tenue ed incerta, da cui dipende la volontà buona, accesa nell'universo tenebroso, minacciata in ogni parte dalle forze ostili della natura? Che cosa ci assicura che il nostro Dio potrà realizzare, attraverso le volontà buone, quella rivoluzione profonda verso cui il nostro spirito anela? Chi ci garantisce che domani tutto non ricada in una sinistra notte eterna? Tanto più che in fondo il Dio buono è più un Dio dell'avvenire che del presente; egli è in potenza,

in formazione; e ciò tanto è vero che egli è impotente di fronte al male attuale e noi possiamo sperare solo nella sua vittoria futura. Ma allora che cosa lo differenzia da un semplice ideale?

Tutte queste difficoltà nascono evidentemente dal porre in un piano solo di realtà l'essere e il dover essere, l'esistente e l'eterno. L'A. stesso formula con lucidità risoluta il terribile problema. « Se il male ha potuto coesistere con Dio (e da quanto tempo!), niente mi garantisce che esso non coesisterà sempre con Dio ed io non ho diritto di nulla sperare. E di più anche ammettendo che il male sparisca, resterebbe sempre il fatto che il male ha coesistito con Dio. Niente abolirà ciò che è stato. E l'accusa che da questo male si eleva contro Dio, qualunque cosa avvenga, rimane in eterno ». Anche se domani tutti gli esseri venissero salvati, il Salvatore potrebbe sempre chiedere: « Ma chi cancellerà le lacrime che essi hanno sparso? ». L'A. non trova altro rifugio contro questa constatazione terribile che la fede in Gesù. « Se egli si è ingannato io mi ingannerò con lui. Ma se egli è una forza viva rigeneratrice, io beneficierò della sua energia soprannaturale per la fede in lui » (II, 185). Questo è un rifugiarsi in una fede cieca. E tuttavia anche l'A. ha in qualche momento la visione della vera soluzione; che può essere solo cercata in una « trasformazione dell'essere », la quale trasfiguri il presente, il passato e l'avvenire. Ma questa trasfigurazione non può essere che una trasfigurazione metafisica; non può dipendere da un processo storico.

Questa contraddizione intima, che nasce dall'associare indistintamente concetti aventi la loro origine e la loro validità in piani diversi, si manifesta chiaramente nella visione messianica, in cui l'A. riassume le aspirazioni e le speranze della coscienza religiosa. Chi può credere seriamente nell'avvento del Regno di Dio alla fine dei tempi? Finchè noi restiamo nel campo dell'esperienza temporale-spaziale, che è l'esperienza umana, noi non possiamo rappresentarci la consecuzione delle cose che secondo la loro concatenazione per opera delle leggi naturali: l'avvento del Regno di Dio non può apparire che come una fantasia apocalittica, la quale non ha maggior consistenza del sogno messianico dei cristiani della prima generazione. E tuttavia una più profonda riflessione ci avverte che da un superiore punto di vista questo sogno ha un contenuto di verità che

trascende tutta l'esperienza; e che noi estendiamo oltre i suoi confini legittimi l'uso dell'esperienza, quando subordiniamo l'ordine spirituale ai suoi ordini meccanici. Questa è la contraddizione che Kant ha cercato di risolvere con la distinzione del sensibile e dell'intelligibile. L'ordine sensibile è il solo ordine reale, ma non è assoluto; l'ordine ideale, per quanto non sia per noi un ordine reale e perciò non possa da noi essere pensato che con simboli e non possa essere posto, senza assurdi, come un prolungamento od un completamento dell'ordine reale, è il solo ordine assoluto; la cui presenza sovverte dai suoi cardini tutto il mondo reale e lo riduce a ciò che esso è veramente: ad un'immagine, ad un simbolo.

Inv. 1/82227

Tipografia Editrice G. BIANCARDI - LODI